



DERECHOS NATURALES Y DERECHOS HUMANOS



Jesús García López

La cuestión de los derechos naturales, de corte tradicional, se presenta hoy con nueva forma, bajo la rúbrica de derechos humanos. ¿Cuál es el motivo de esta nueva presentación? ¿Entraña esta nueva forma de presentarse un cambio de contenido en la vieja cuestión? A contestar a estas preguntas se encaminan las siguientes reflexiones.

Dando por sentado que los derechos, en sentido propio, son privativos de las personas (las cosas, sean animadas o inanimadas, no tienen derechos propiamente hablando), y que de las únicas personas de que se trata en la cuestión que traemos entre manos es de las humanas, ya se entiende que, al hablar de derechos naturales, nos referimos a los derechos que se fundan en la misma naturaleza de las personas humanas. Ahora bien, en el seno del pensamiento moderno y contemporáneo, tanto jurídico como filosófico, se ha ido imponiendo una concepción del hombre según la cual no debe ni puede hablarse de una naturaleza humana, por las razones que luego veremos. En consecuencia, no parece adecuado hablar de derechos naturales del hombre. Y al buscar otra expresión que pueda sustituir a ésta, no se ha encontrado otra mejor que la de derechos humanos.

Es verdad que también es frecuente hablar de derechos del hombre; pero esta otra expresión me parece menos feliz, por dos razones. Primera, porque «derechos humanos» indica los que son propios del hombre, los que pertenecen al hombre como tal, mientras que «derechos del hombre» designa los que corresponden al hombre y puedan también corresponder a otros seres (a otras personas no humanas), y es manifiesto que sólo los primeros interesan aquí. La segunda razón es que los derechos humanos se refieren a los que son fundamentales

y primarios, mientras que los derechos del hombre parecen abarcar a los derivados y secundarios, y es también claro que la cuestión se centra en los primeros. Es preferible, pues, hablar de derechos humanos y no de derechos del hombre.

Si exceptuamos a los filósofos más resueltamente materialistas, los pensadores de todos los tiempos han tenido conciencia, más o menos lúcida, de las diferencias radicales que separan al hombre del resto de los seres del mundo. Estas diferencias se concretan fundamentalmente en dos: sólo el hombre posee razón y sólo el hombre es libre.

Esto supuesto, debemos examinar ahora el motivo por el que muchos pensadores, sobre todo contemporáneos, han negado resueltamente la existencia de una naturaleza humana, por la cual pudiera el hombre distinguirse del resto de los seres mundanos. Se admite la distinción, pero se niega que se deba a dos diferentes naturalezas: la del hombre y la de cada especie de los otros seres.

Una primera toma de posición en este punto corresponde al positivismo. Se niega la naturaleza humana, porque se niega en general toda naturaleza. Lo único que debe admitirse, la única realidad que es preciso reconocer, son los hechos concretos de nuestra experiencia, tanto externa como interna. Esos hechos (o mejor, determinados grupos de esos hechos) suelen presentar cierta uniformidad y constancia, y en ellas nos apoyamos para hablar de las naturalezas de las cosas y de las leyes naturales. Pero se trata de meros nombres. No existen las naturalezas reales; sólo los hechos. Los hechos físicos, por lo que se refiere a las cosas exteriores, y los hechos psíquicos, por lo que atañe al hombre. Y esto cuando se reconoce la diferencia esencial entre los hechos físicos y los psíquicos, cosa que no siempre ocurre.

De este modo, la negación positivista de la naturaleza humana no es más que un caso particular de la negación general de toda naturaleza o esencia.

No creo que sea ésta la ocasión oportuna para desmontar de propósito la tesis positivista. Su crítica ha sido ya hecha muchas veces. Las palabras generales no son posibles sin nociones universales, y las nociones universales se fundan en la misma realidad. Ciertamente que las esencias universales y abstractas sólo pueden darse en cuanto tales en el entendimiento del hombre, que las conoce; pero en la misma realidad hay algo que responde a las esencias pensadas, y ese algo son las esencias o naturalezas reales, que no son formalmente universales, sino singulares. De hecho, los individuos de una misma especie tienen algo de común entre sí, y esa comunidad no estriba en una mera consideración de nuestra mente, sino que se da *a parte rei*.

Pues bien, si abandonamos los círculos positivistas, nos encontraremos en otros climas más propicios para admitir las naturalezas o esencias de las cosas. No que vayamos a caer en la postura del realismo exagerado; postura que tuvo sus defensores en otras épocas, pero que hoy ya nadie adopta. La reflexión filosófica ha sido fecunda en este punto. A medida que el hombre ha ahondado en las exigencias del conocimiento, por una parte, y en las exigencias de la realidad, por otra, ha visto cada vez más claro que el conocimiento no puede ser un simple calco de la realidad. Lo conocido, en tanto que conocido, no tiene las mismas propiedades que lo real, en tanto que real. Sin embargo, tampoco se puede negar una cierta correspondencia entre ambos. Sin ella ni podría hablarse de conocimiento verdadero, que es el que realiza dicha correspondencia, ni de conocimiento falso, que no puede entenderse sin referencia al conocimiento verdadero. La solución correcta es la del realismo moderado o matizado, según el cual, admitiendo la diferencia entre lo conocido en tanto que conocido y lo real en tanto que real, se admite también la coincidencia entre lo conocido en tanto que real y lo real en tanto que conocido. Dicho más llanamente, en nuestras nociones universales se debe distinguir el contenido de las mismas y la universalidad de que están dotadas, y cuando se trata de nociones directas y bien formadas, el contenido de ellas es algo real, mientras que la universalidad es algo lógico; porque lo que existe universalmente en el entendimiento, existe también, pero singularmente, en la realidad. Con estas salvedades se puede hablar con todo derecho de las esencias o naturalezas reales.

Pero volvamos a nuestro asunto que se refiere directamente a la existencia de una naturaleza humana.

En este punto nos encontramos con una serie de pensadores: los historicistas y los existencialistas, que niegan la existencia de una naturaleza humana, aunque no el que en el hombre se dé alguna naturaleza. O dicho de otro modo: el hombre puede tener y tiene una naturaleza, precisamente en aquella dimensión suya en que coincide con el resto de los seres del mundo, y más concretamente con los animales irracionales; pero no es naturaleza alguna o carece de toda naturaleza en aquella otra dimensión por la que se diferencia de los demás seres, o en tanto que propiamente es hombre.

La naturaleza que el hombre tiene —según los citados pensadores— consiste en una estructura fija, permanente, que se trasmite por la generación de unos individuos a otros, y que presenta bastante similitud con la de otros animales superiores. El hombre tiene un cuerpo característico, dotado de vida no sólo vegetativa, sino también sensi-

tiva, con unos instintos determinados (aunque ciertamente muy pobres respecto de los de otros animales), con unas leyes de su desarrollo biológico e incluso con un cierto psiquismo, que tiene también sus leyes fijas. Pero, además de esta naturaleza que el hombre tiene, hay en él un plus por el que excede a todos los animales irracionales, y que lo constituye esencialmente, y este plus no es naturaleza alguna. El ser propio del hombre no es ninguna naturaleza por dos razones fundamentales: porque es racional y porque es libre, o dicho de otro modo, porque su mismo ser está omnimodamente abierto y suelto.

En efecto, es propio de toda naturaleza el estar cerrada o determinada. Aparte de ser una estructura permanente o estable, tiene unas características propias que la distinguen de las demás. La naturaleza del caballo no es la del elefante o la del chimpancé. Habrá entre ellas algo de común, pero eso que tienen en común no es lo que las define o lo que caracteriza a cada una frente a las otras. Por eso decimos que cada naturaleza es algo cerrado, acotado, definido, determinado.

Asimismo a cada naturaleza le pertenece una determinada operación. Hemos dicho que la naturaleza es algo estable, permanente; pero no es algo estático. Por el contrario, es el principio de la actividad o del movimiento de cada cosa. El obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. Admitir las naturalezas reales de las cosas no es defender la paralización total de los seres, su completa inactividad o su absoluto inmovilismo. Es, más bien, afirmar la actividad y el movimiento, aunque no de forma anárquica, sino regulada. Precisamente porque cada individuo singular tiene una naturaleza determinada, por eso obra y se mueve dentro de ciertos cauces, dentro de ciertas líneas y direcciones preestablecidas y previsibles. Si la operación sin más sigue al ser sin más —*omne ens est propter suam operationem*, dice Santo Tomás—, el modo determinado que cada operación tiene sigue a modo de ser concreto —a la naturaleza— que cada ser posee. La naturaleza es, pues, en cada cosa principio de la determinación de su ser y principio de la determinación de su obrar.

Mas parece que nada de esto sea aplicable al hombre considerado como tal, es decir, en lo que tiene de propio o peculiar. Porque, en primer lugar, y en el plano del conocimiento, el hombre se halla totalmente abierto; no restringe su capacidad de conocer a un sector determinado de cosas, sino que puede conocerlas todas: el hombre, por el conocimiento, «es en cierto modo todas las cosas», como decía Aristóteles. Y en segundo lugar, y por lo que hace a su operación, el hombre se encuentra totalmente suelto o libre. Puede obrar de las más diversas maneras sin que existan cauces prefijados y previsibles para

su actividad. No está constreñido, pues, a obrar de una manera determinada, como tampoco lo está a conocer sólo un determinado sector de la realidad.

Como decía antes, han sido los autores historicistas y existencialistas los que han insistido sobre todos en estas peculiaridades del ser humano que llevan a pensar que el hombre no es naturaleza humana. Heidegger, por ejemplo, caracteriza al hombre como *Dasein*, o sea, como «el ahí del ser», como el lugar o la casa del ser. Es tan amplia y tan sin fronteras la esencia humana, que no es propiamente esencia alguna; es un ámbito totalmente abierto, una especie de vacío esencial que tiene la misma amplitud que el ser sin más y sin restricción alguna, es decir, una amplitud trascendental, superadora de todos los géneros de las cosas, hasta los más extensos. A esta radical y omnimoda apertura de nuestro ser la llama Heidegger «libertad trascendental», y pone en ella la esencia de la verdad, en tanto que ésta debe consistir en «dejar ser al ente», en dejar a la realidad que se muestre como es, sin encorsetarla ni encerrarla en unas pretendidas categorías subjetivas. No hay tales categorías subjetivas, porque el ser humano es totalmente abierto y tiene una amplitud tan grande como la del propio ser. En este mismo sentido habría que interpretar las tesis de otros varios existencialistas que conciben al hombre como una pura existencia desnuda, sin esencia, o un ser para el cual su esencia consiste únicamente en existir.

Y si a estas conclusiones se llega considerando la limitada apertura del hombre en el plano del conocer, las mismas habrá que extraer cuando se considera la omnimoda libertad del propio hombre en el plano del obrar. Porque si el hombre tuviera una estructura o naturaleza fijas, obraría también de manera determinada, reglada, prefijada de antemano. Y como no es así, sino que su obrar puede presentar y presenta la más completa variedad, puesto que es totalmente libre, suelto, indeterminado, no parece que haya otra solución que reconocer que el hombre en cuanto hombre no posee naturaleza alguna. Si su esencia es su mera existencia en el orden del conocer, su esencia asimismo es su mera libertad en el orden del obrar.

Pues bien, ¿qué decir ante estos argumentos? La respuesta a ellos tiene que ser necesariamente minuciosa y compleja, porque se tocan aquí problemas muy amplios y ciertamente difíciles, que no se pueden despachar con unas pocas afirmaciones sumarias. Pero aunque no podamos tratar el tema exhaustivamente, podemos apuntar las líneas fundamentales por las que habrá que buscar la solución de las dificultades aquí apuntadas.

En primer lugar, hay que decir que el ámbito del conocimiento humano no es completamente ilimitado, si por tal se entiende un vacío insondable y sin fronteras. El objeto formal de nuestro entendimiento no es el vacío, sino el ente, el cual, en su modo de significar, siempre entraña una esencia que participa de una manera finita del ser, aunque, por lo que atañe a lo significado, pueda extenderse hasta vislumbrar al ser mismo sin restricción. Además, de un modo connatural el hombre no alcanza al ente sino a través de las esencias de las cosas sensibles. El objeto propio de nuestro entendimiento está constituido por el ente embebido y concretado en las cosas materiales, aunque podamos, con esfuerzo, abstraerlo y purificarlo hasta un grado de completa inmaterialidad. El no ente no lo entendemos, sino por relación al ente, como la negación de éste. Y el conocimiento intelectual humano conserva siempre su referencia al sensitivo; nunca puede desprenderse enteramente de éste, como tampoco nuestra racionalidad puede desprenderse o desarraigarse de nuestra animalidad.

Y por lo que hace a la libertad del hombre, tampoco ésta es omnímoda. Hay algo que el hombre quiere necesariamente y es el bien supremo o plenamente saciativo, que conocemos con el nombre de felicidad. Ante la felicidad el hombre no es libre; su elección sólo abarca los bienes particulares, que se le presentan como medios de alcanzar ese fin incondicionado y supremo. Es verdad que el ámbito de la libertad es amplísimo, pues podemos elegir hasta la pérdida de nuestra propia libertad y hasta la pérdida de la misma vida; pero incluso estas elecciones aberrantes tienen una meta necesaria, ineludible: algo que se presenta como bueno, aunque no lo sea, y en último término lo que estimamos que es nuestra felicidad. Además la libertad humana no deja de estar influida por las pasiones, es decir, por los movimientos de nuestros apetitos sensibles, que en muchas ocasiones son decisivos, pues en una gran parte de nuestros actos nos dejamos arrastrar por ellos. La concupiscencia sensitiva no está en nosotros separada de la voluntad racional.

De todos modos es bien cierto que esta amplitud del ser humano, tal como se revela en la cima de nuestro conocimiento intelectual, y en las decisiones más radicales de nuestra voluntad, difiere *toto coelo* del ámbito muchísimo más reducido y estrecho en el que vemos que se mueven los conocimientos y las operaciones de los animales irracionales, aun en sus especies mejor dotadas. No hay duda de que las naturalezas de los animales brutos están mucho más restringidas y coartadas, que lo está la naturaleza humana —si se admite esta expresión—. Ella es muchísimo más amplia y vasta.

Pero esta diferencia es perfectamente defendible y explicable, si se distingue entre naturalezas puramente corpóreas y naturalezas espirituales, una de las cuales, y precisamente la de menor rango, correspondería al ser humano. Bien entendido que el hombre no estaría constituido por una naturaleza puramente espiritual, sino por la síntesis de una naturaleza corpórea —más concretamente, animal— y de una naturaleza espiritual. La admisión de una tal naturaleza sensitivo-racional en el hombre no impediría el reconocimiento de los hechos típicamente humanos, descritos más atrás; y evitaría el tener que recurrir para explicarlos a esa especie de abismo tenebroso en que pararía un ser sin esencia o naturaleza.

El nombre y la noción de naturaleza no tienen por qué restringirse al ámbito de las cosas corpóreas. Santo Tomás, refiriéndose a la voluntad, escribe: «La misma voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza» (*De Veritate*, q. 22, a. 5); y para hacer inteligible de algún modo esa naturaleza de la voluntad, tan amplia y abierta, escribe en otro sitio: «A toda naturaleza corresponde, en efecto, algo fijo y determinado, pero proporcionado o acomodado a ella. De este modo, a la naturaleza genérica corresponde algo genéricamente fijo; a la naturaleza específica, algo específicamente determinando, y a la naturaleza individual, algo individualmente fijo. Ahora bien, la voluntad es una facultad inmateral, lo mismo que el entendimiento, y por eso le corresponde naturalmente algo determinado en común, a saber, el bien (...). Y bajo ese bien en común se contienen muchos bienes particulares, ninguno de los cuales determina rigurosamente a la voluntad» (I-II, q. 10, a. 1). Esto mismo que se dice de la voluntad se puede decir del entendimiento, y también de la raíz común a esas dos facultades: la misma naturaleza humana en lo que tiene de espiritual.

Otra cuestión será explicar de un modo concreto cómo esa naturaleza, tan extensa y vasta, se restringe, por decirlo así, ella misma a la hora de realizar un determinado acto de conocimiento o un concreto acto de querer. Pero esto nos llevaría demasiado lejos, pues exigiría la exposición suficientemente detenida de la doctrina clásica sobre el conocimiento intelectual humano y sobre la operación humana libre. No es posible entrar aquí en dicho desarrollo.

Después de estas reflexiones tenemos ya bastante despejado el camino para plantear sobre bases sólidas la posible diferencia entre los derechos naturales y los derechos humanos.

En primer lugar, no hay por qué renunciar a la expresión «derechos naturales». Si el hombre en cuanto hombre tiene ciertamente una

naturaleza, todo lo peculiar que se quiera, pero naturaleza al fin, los derechos naturales del hombre serán los que se fundan en esa naturaleza y nacen de ella, o sea, los que consagran y defienden las inclinaciones fundamentales de la misma. El hombre, por su naturaleza, está esencialmente inclinado a conservar y prolongar su vida, y de aquí nace el derecho a la vida y a la defensa de la misma, así como el derecho a los medios de subsistencia, que permitan su conservación y desarrollo. El hombre, también por su naturaleza, está esencialmente inclinado a la propagación y conservación de su especie, y de aquí se origina el derecho al matrimonio, y a la crianza y educación de los hijos. Y asimismo el hombre, por esa misma naturaleza que le caracteriza, está esencialmente inclinado a buscar la verdad y a comunicarla a sus semejantes, y a vivir en sociedad, buscando la armonía y la buena marcha de ella, y de todas estas inclinaciones surgen otros tantos derechos como los de expresión, de asociación y de participación en la vida pública. No hay que olvidar, por último, que también el hombre está, por su naturaleza, esencialmente inclinado a rendir culto, acatamiento y obediencia al Ser supremo, del cual radicalmente depende y al cual está destinado como a su último fin, según la célebre afirmación de San Agustín: «Porque nos hiciste, Señor, para Tí, está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en Tí» (*Confessiones*, 1, 1, 1, PL 32, 661); y de esta inclinación natural nace el derecho a la religión y a organizar nuestra vida de cara a Dios.

De todos estos derechos no hay que pensar que unos son más naturales que otros; por ejemplo, los que se arraigan en la naturaleza del hombre en cuanto animal más naturales que los que radican en ella en cuanto racional. Es cierto que el término «naturaleza» parece referirse, en primer lugar, a la naturaleza animal en su función reproductora de generación y nacimiento. Santo Tomás escribe a este propósito: «La naturaleza toma su nombre del nacimiento, y se refiere propiamente a la generación de los vivientes (...). Por eso, en su primera acepción, la naturaleza significa la misma generación de los vivientes, o sea, el nacimiento» (*In V Met.*, lect. 5, n. 808). Ateniéndose a este sentido primigenio y estrictísimo de la palabra «naturaleza», sólo podríamos hablar de derechos naturales en atención a las inclinaciones esenciales de la naturaleza animal, que es común a los brutos y al hombre. Esta parece haber sido la opinión de Ulpiano que, como se sabe, definió el derecho natural como aquel que la naturaleza enseñó o impuso a todos los animales. Santo Tomás mismo recoge esta idea en el siguiente texto: «Tomando el derecho natural en un sentido muy estricto, no se llaman de derecho natural aquellas cosas que per-

tenecen solamente a los hombres, aunque provengan de un dictamen de la razón natural, sino aquellas que la razón natural dictamina como comunes a los hombres y a los restantes animales. Y así se explica la susodicha definición (de Ulpiano): 'el derecho natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales'. (*In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 4).

Pero conviene recordar aquí que uno es el sentido que las palabras tienen en su origen, y otro el que luego se les da al aplicarlas en el decurso del tiempo. Y la palabra «naturaleza», independientemente de su sentido originario, tiene hoy el significado de esencia, y más concretamente, el de esencia considerada como principio de las operaciones. Santo Tomás escribe en el *De ente et essentia*: «El nombre de naturaleza significa la esencia de la cosa en cuanto entraña un orden a su propia operación» (cap. 1).

En consecuencia, la naturaleza del hombre en sentido propio no abarca sólo lo que hay en él de animal, sino también lo que tiene de racional (con sus dos dimensiones: la intelectual y la volitiva). El género no está separado de la especie, ni en el hombre ni en ningún otro ser. Por eso, lo que hay en nosotros de animalidad está transido y empapado de racionalidad; lo mismo que lo que hay en nosotros de racionalidad está afectado y penetrado de animalidad. Esto quiere decir que las inclinaciones naturales que se apoyan en nuestra animalidad están asumidas y englobadas en las inclinaciones asimismo naturales que nacen de nuestra racionalidad o espiritualidad. El ansia de felicidad que polariza toda la actividad del ser humano contiene, como partes realmente asumidas o embebidas, las ansias de ser o de subsistir, las ansias de vivir, y las ansias de propagarse o reproducirse, es decir, todas las tendencias que encontramos en los animales; además contiene también las ansias de convivir con los otros hombres y de conocer la verdad, y las demás que corresponden al hombre en lo que tiene de propio y privativo. Esto lo vio claramente Santo Tomás, y lo hizo patente en muchos textos, de los que podemos elegir el siguiente: «Es necesario que el principio de los movimientos voluntarios sea algo naturalmente querido; y esto es el bien en común, al cual tiende naturalmente la voluntad, como cada potencia tiende a su propio objeto, y también el mismo fin último (...), y de un modo general todas aquellas cosas que convienen al hombre según su naturaleza. Pues por la voluntad no apetecemos solamente aquellas cosas que pertenecen a la potencia de la voluntad, sino también las que pertenecen a cada una de las otras potencias y a todo el hombre. Por eso, el hombre quiere naturalmente no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a

las otras potencias, como el conocimiento de la verdad, que conviene al entendimiento, y el ser y el vivir y otras cosas por el estilo, que se refieren a nuestra misma constitución natural, pues todas se contienen cabe el objeto de la voluntad, como ciertos bienes particulares» (I-II, q. 10, a. 1). Hasta aquí Santo Tomás; y aun podemos citar este otro texto suyo que hace referencia expresa a la unidad del género y la especie. Habla en él de la ley natural, pero se puede igualmente referir al derecho natural. Dice así: «La ley natural no es otra cosa que la concepción naturalmente ínsita en el hombre, por la cual se dirige éste a obrar de modo conveniente en sus acciones propias, ya le competan dichas acciones por su naturaleza genérica, como engendrar, comer y otras análogas, ya le competan por su naturaleza específica, como razonar y otras por el estilo» (*In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1.).

En consecuencia tan derechos naturales son los que se fundan en las inclinaciones «animales» del hombre, como los que se basan en sus inclinaciones «rationales». Todos son igualmente naturales porque todos corresponden a la única naturaleza que el hombre tiene, y que es a la vez sensitiva y racional.

Pero hay más todavía, porque derechos en sentido propio sólo los tiene el hombre, o si se quiere, la persona. Los puros animales, es decir, las bestias (y menos todavía las plantas y los seres inanimados) no tienen derechos propiamente dichos, aunque tengan inclinaciones naturales. Y es que el derecho está en íntima relación con la ley, y la ley, propiamente dicha, no se encuentra más que en los seres racionales. La relación de la ley con el derecho es ésta: que la ley es la forma o la razón del derecho. Santo Tomás escribe: «La ley no es el mismo derecho propiamente hablando, sino en cierto modo la razón del derecho» (II-II, q. 57, a. 1, ad 2). Pues bien, como acabamos de decir, la ley no se da propiamente más que en los seres dotados de razón, pues se trata precisamente de una ordenación de la razón. Citaré una vez más a Santo Tomás de Aquino: «Los animales —dice— participan de la razón (o de la ley) eterna a su modo, como también la criatura racional. Mas como la criatura racional participa de ella de un modo intelectual o racional, por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama propiamente ley, pues la ley es algo de la razón. En cambio, en la criatura irracional no es participada racionalmente, y por eso no se llama ley, sino por analogía» (I-II, q. 91, a. 2, ad 3). En consecuencia, si la ley no se da propiamente más que en los seres racionales o en las personas, igualmente el derecho, y resulta abusivo e impropio hablar de derechos de los animales. De esta misma opinión es el gran comentador de Santo Tomás, Santiago Ramírez,

quien escribe: «No se da ley ni derecho propia y formalmente más que en los seres dotados de inteligencia, y solamente de manera material y extensiva se pueden atribuir a los brutos animales y demás seres privados de razón» (*El derecho de gentes*, Madrid 1955, pág. 63).

Con lo que llegamos a esta curiosa conclusión: que los derechos naturales que se fundan en las inclinaciones esenciales que tiene el hombre por ser una sustancia corpórea y por ser animal, no son tales derechos, en sentido propio, sino por la redundancia que la parte racional del hombre tiene en su parte corporal y sensitiva. O dicho de otro modo: las inclinaciones naturales del hombre en cuanto es una sustancia corpórea, o en cuanto es un ser vivo, o en cuanto es animal, no son fuentes de derechos sino en la medida que dichas inclinaciones son asumidas por el propio hombre en cuanto persona o en cuanto racional. Los objetos de esas inclinaciones naturales son objetos de otros tantos derechos, porque se trata de inclinaciones naturales que tiene una persona, un sujeto unitario, que no sólo participa de la naturaleza corporal y sensitiva, sino también de la que es característica de las personas: la racional o espiritual.

Asegurado así el verdadero sentido que puede y debe darse a la expresión «derechos naturales», podemos pasar a considerar la cuestión de los derechos humanos. En un primer sentido los derechos humanos coinciden con los derechos naturales del hombre. Ante todo, porque los derechos, en sentido propio, son todos ellos humanos o si se prefiere, personales, como acabamos de ver; ya que los animales u otros seres inferiores no tienen derechos propiamente hablando. Y en segundo lugar, porque lo mismo en el caso de los derechos naturales que en el de los derechos humanos, se trata de los derechos primarios o fundamentales, que resultan de modo inmediato o casi inmediato de las inclinaciones naturales del hombre, y no de los derechos muy derivados y secundarios, que ciertamente no se suelen enumerar entre los llamados derechos humanos, sino que son más bien derechos positivos. Por este lado, pues, no habría distinción entre derechos naturales y derechos humanos.

Pero la expresión «derechos humanos» es susceptible de ser entendida en un sentido más estricto, como los derechos, ciertamente primarios o naturales, pero que corresponden al hombre en tanto que hombre, o en lo que tiene de propio y privativo, que es su razón y su libertad, y entonces se puede marcar una distinción clara respecto a los derechos puramente naturales.

Para entender esto es necesario distinguir lo que hay en el hombre de intelectual y lo que hay en él de racional (y paralelamente lo que

hay en nosotros de voluntario absoluto y lo que hay de voluntario comparativo o propiamente libre). El hombre, en efecto, está colocado entre los seres puramente espirituales, pero, finitos, es decir, los ángeles, y los seres corporales vivientes y sensitivos, o sea, los animales irracionales. Se asemeja a los primeros en cuanto tiene inteligencia, o conocimiento evidente de los principios, y difiere de ellos en cuanto tiene razón o conocimiento discursivo de las conclusiones (y también en cuanto tiene cuerpo y vida vegetativa y sensitiva). Por otro lado se asemeja a los animales irracionales en lo último que acabamos de decir, en que es corpóreo y viviente y sensitivo, pero se diferencia de ellos en que tiene inteligencia y razón, conocimiento inmediato de los principios y conocimiento mediato o discursivo de las conclusiones. Por consiguiente, lo que es propio y exclusivo del hombre es la razón, la capacidad de discurrir o de extraer conclusiones a partir de principios anteriormente conocidos. Y rimando con esta capacidad de razonar tiene también la capacidad de elegir entre los distintos medios que conducen a un fin, tras una previa deliberación o ponderación. Por eso, a los ángeles se les puede llamar propiamente intelectuales; pero a los hombres no, sino racionales. La inteligencia en nosotros es mínima, limitada a muy pocos principios evidentes de suyo, y éstos conocidos de manera imperfecta, pues se trata de un conocimiento muy universal e indeterminado. En cambio, la razón domina casi toda nuestra vida, pues la gran mayoría de nuestros conocimientos los adquirimos razonando, bien sea a partir de los primeros principios intelectuales, bien sea a partir de los datos de los sentidos, y esto tanto en el orden especulativo como en el práctico. Con razón, pues, se ha definido al hombre como animal racional, pero no es ni puramente animal ni puramente intelectual. Ni siquiera sería buena definición decir que es animal intelectual. Lo que propiamente es el hombre es lo que dice la definición clásica: animal racional. Tampoco conviene olvidar que lo propio del hombre en el plano de la actividad no son ni los movimientos incontrolados del apetito sensitivo ni tampoco la apetencia absoluta de la felicidad, sino las acciones particulares nacidas de nuestras libres decisiones, que, por una parte, tiene en cuenta nuestros apetitos sensibles (a veces secundándolos, a veces contrariándolos), y por otra concretan de mil formas diversas nuestra inclinación radical y necesaria a la felicidad. Esas acciones particulares y libres están empapadas de racionalidad, son racionales por participación, pero en sentido estricto. Por eso, también en este aspecto el hombre nos aparece como animal racional.

Pero si esto es así, entonces los derechos humanos propiamente

dichos serán, por una parte, los que riman con la razón humana y no con la pura inteligencia, como tampoco con la sensibilidad, y por otra, los que nacen de la voluntad libre (también llamada *voluntas ut ratio*) y no de la voluntad absoluta (también llamada *voluntas ut natura*), ni tampoco de la mera concupiscencia. O dicho más claramente, los derechos propiamente humanos, no serán los contenidos en los dictámenes evidentes de suyo de la inteligencia práctica y que constituyen los primeros principios de la ley natural, ni tampoco los expresados por el instinto o la estimativa natural, sino precisamente los contenidos en los dictámenes inferidos por el ejercicio de la razón práctica a partir de la misma ley natural, bien que de manera fácil y pronta. Y del mismo modo, esos derechos humanos no harán referencia a los fines primarios de la naturaleza humana, tanto en lo que tiene de sensitiva como en lo que tiene de racional, pues estos fines se apetecen necesariamente y pertenecen a la *voluntas ut natura*, sino que harán referencia a los medios principales, inmediatos y más convenientes para la obtención de dichos fines; los cuales, aunque tengan que ser todavía apetecidos con cierta necesidad, que no es ya absoluta, sino condicionada, pertenecen a la *voluntas ut ratio*.

Se ha hecho constar que se trata de conclusiones racionalmente obtenidas, pero inmediatas o fáciles, y de medios elegidos por la voluntad libre, pero asimismo próximos a los fines o íntimamente ligados con ellos, porque los derechos humanos a que nos referimos no son los puramente positivos, y por ello muy alejados de los derechos naturales. Los derechos humanos son muy próximos a los naturales y, en cierto modo, son naturales ellos mismos.

Llegados a este punto me parece que será bueno dejar la palabra a Santiago Ramírez, que dice lo mismo, pero con gran precisión y claridad: «El derecho natural propia y estrictamente humano, o sea del hombre en cuanto racional o discursivo, es de las secuelas o conclusiones, no de los primeros principios; es de los medios, no de los fines primarios. Pero de los medios universales o intrínsecamente necesarios para conseguir los fines primarios, y de las conclusiones próximas, universales y obvias que todos los hombres pueden conocer con suma facilidad. Medios universales e intrínsecos que se llaman también fines secundarios de nuestra naturaleza, y conclusiones próximas y fáciles que se llaman igualmente principios secundarios. Es decir, que los juicios reguladores del derecho natural estrictamente humano o racional deben ser mediatos o deducidos; pero no lejanos, remotos y difíciles, sino próximos y sumamente fáciles. Si no fueran mediatos o deducidos, sino inmediatos y evidentes por sí mismos, no serían de la

razón, sino de la inteligencia; no serían del hombre en cuanto hombre o racional, sino del hombre en cuanto que participa algo del ángel o de la naturaleza intelectual. Deben ser, pues, mediatos, como propios de una naturaleza que discurre. Pero al mismo tiempo deben ser obvios y próximos a los primeros principios evidentes por sí mismos, de tal suerte que todos los hombres los puedan hacer y formular con suma facilidad, pues de otra suerte no serían espontáneos ni acompañarían a todos desde los primeros albores de la razón, y así perderían su carácter de *naturales*. Los lejanos y muy sutiles, propios de los hombres cultos —sabios o filósofos—, cuanto más mediatos y difíciles son, tanto menos de naturales tienen.

«Parecidamente, la inclinación o apetencia natural propia del hombre como ser racional a que responde el derecho natural estrictamente humano, es una apetencia de la voluntad *ut ratio*, es decir, proporcionada a los juicios prácticos mediatos, pero próximos, de nuestra razón. Juicios y apetencias que versan acerca de los medios intrínsecos y próximos a los fines primarios, no acerca de los remotos y más o menos contingentes, de tal suerte que surjan espontáneamente de la apetición de los fines primarios. Es, por lo tanto, un derecho natural que corresponde exactamente al juicio y a la inclinación del hombre como tal según su naturaleza de ser racional, no a la aprehensión del sentido ni a la inclinación del hombre como mero animal, ni tampoco al juicio y a la inclinación del hombre como intelectual. No expresa un ajustamiento o conmensuración «*ex natura rei*» absoluto y en acto como en el derecho natural correspondiente a la simple aprehensión e inclinación del hombre en cuanto animal, ni como en el derecho natural correlativo al juicio inmediato y a la simple inclinación del hombre en cuanto intelectual, sino un ajustamiento «*ex natura rei*» *comparativo* y *consecutivo* y como en potencia próxima para ser deducido y dictaminado sin dificultad por todos los hombres de los primeros y absolutos principios de la sindéresis, y que es correlativo al juicio mediatos y a la inclinación de la voluntad *ut ratio*» (*El derecho de gentes*, Madrid 1955, págs. 102-103).

Hasta aquí Ramírez. Y ahora una aclaración. Esta especie de derecho natural estrictamente humano o racional, íntimamente conectado con el derecho puramente natural y dependiente de él, pero del que se distingue en la forma que acabamos de ver, fue perfectamente conocido y estudiado por Tomás de Aquino bajo el nombre de «derecho de gentes». Oigamos sus mismas palabras explícitas: «El derecho de gentes es de algún modo natural al hombre en tanto que es racional, pues se deriva de la ley natural a modo de conclusiones que no están

muy alejadas de los principios; por eso los hombres consintieron fácilmente en las cosas concernientes a ese derecho. Se distingue, sin embargo, de la ley natural, sobre todo en cuanto es común a todos los animales» (I-II, q. 95, a. 4, ad 1).

Nuevamente podemos dejar la palabra a Ramírez: «Cabe un doble derecho natural humano: uno, estrictamente tal, por corresponder objetiva y formalmente al hombre en cuanto a su naturaleza racional; otro, no estrictamente tal, sino en sentido lato, por corresponder sólo objetiva y materialmente al hombre como animal u objetiva y formalmente al hombre como intelectual, mas no como racional. Y ese derecho natural humano estrictamente dicho, es decir, *natural-racional*, es precisamente el derecho de gentes» (O. cit., págs. 103-104).

Tras las reflexiones y precisiones que acabamos de hacer se puede comprender fácilmente el sentido y el contenido que hay que dar a los derechos humanos. Los que niegan que el hombre esté dotado de una verdadera naturaleza humana tenderán a fundar esos derechos en la omnímoda libertad del ser humano y a negar el derecho natural o a desligarse de él. En cambio los que admiten la susodicha naturaleza humana reconocerán ciertamente la diferencia entre los derechos puramente naturales y los derechos humanos, pero no dejarán de reconocer que hay entre ellos una continuidad, o sea, que los derechos humanos prolongan los derechos naturales y, en cierto modo, son naturales ellos mismos. Por eso, aunque tengan en cuenta la libertad, no la considerarán como el fundamento único de esos derechos.

No se puede negar que la gran mayoría de los juristas y políticos que hablan hoy de los derechos humanos están influidos por las corrientes de pensamiento —positivismo, historicismo, existencialismo— que niegan la existencia de una naturaleza humana. Por eso se apoyan exclusivamente en lo que consideran más peculiar del hombre: su carácter social y su libertad, de suerte que los únicos recortes que admiten en la libertad son los que resultan de tener que compaginar las libertades de todos en el seno de la convivencia social. Entonces los derechos humanos se conciben precisamente como libertades, y en vez de hablar de derechos (de asociación, de expresión, etc.) se habla de libertades (de reunión, de manifestación, etc.). La omnímoda libertad de cada hombre debe encontrar acomodo y encaje en el entramado de las libertades de los demás. Esta concordia entre las libertades de todos supone ciertamente algunas limitaciones de la libertad (no puede haber libertad de matar o libertad de robar, etc.), pero se procurará que esas limitaciones sean las menos posibles, y sobre todo que sean establecidas mediante un recuento o cómputo de las libres opiniones de todos

sobre el particular. O dicho de otro modo: las leyes que regulan positiva o negativamente el ejercicio de las libertades de todos los ciudadanos se han de establecer por el consenso mayoritario de éstos, sin que haya que respetar ningunas normas previas, objetivas, universalmente válidas, tal como las proponen los defensores del derecho natural. Esta es la concepción del puro liberalismo, que parece animar la mayor parte de las defensas que se hacen hoy de los derechos humanos.

Pero ya vimos que hay otra manera más correcta de entender los derechos humanos. Según ella, como tales derechos se refieren al hombre en tanto que hombre, es decir, en tanto que racional, es evidente que tendrán que tener muy en cuenta estas dos propiedades que se derivan de la racionalidad: la libertad y la sociabilidad. Precisamente porque el hombre es naturalmente racional, es también naturalmente libre y naturalmente social. En estas dos propiedades descansan, como sobre dos firmes pilares, los derechos humanos; pero, como es obvio, no descansan solamente en ellas, sino antes y sobre todo en el pilar que es la misma naturaleza humana: los derechos humanos se fundan ante todo en los derechos puramente naturales, y después, en lo demás.

Pues bien, a la vista de las reflexiones que preceden es necesario decir:

Primero, que los derechos puramente naturales tienen que ser filtrados o tamizados, en el hombre, por su racionalidad. Y así, el derecho a la vida no contiene sólo el derecho a conservarla y defenderla en el momento actual, sino también con proyección y previsión de futuro; además no se trata sólo del derecho al mero vivir, sino al vivir de una manera digna, y hasta cierto punto confortable, el derecho al bienestar; todo lo cual conlleva otros derechos, entre ellos el de la propiedad privada. Asimismo el derecho a la procreación y a la crianza de los hijos, cobra matices muy peculiares, concretados en el matrimonio como institución social con los caracteres de unidad e indisolubilidad, y en el derecho a la educación de los hijos, ya por los mismos padres, ya por otras personas elegidas libremente por ellos.

Segundo, que los derechos humanos contienen principalmente los relativos a la convivencia social y al ejercicio de la libertad política o ciudadana, y que en esta doble dimensión todos los derechos tienen que tener como meta la consecución del bien común, que es el fin de la sociedad. Por eso, tanto la convivencia como la libertad tienen que ser reguladas por la ley, que es «una ordenación de la razón encaminada al bien común» (Santo Tomás, I-II, q. 90, a. 4), y en último tér-

mino, por la idea de poner la iniciativa privada el servicio del interés general. Porque sólo en relación con el interés general (o el bien común) resultan fecundas y armonizables las diversas iniciativas privadas y libres de los ciudadanos, que deben sin duda existir, y aun fomentarse, en una sociedad de hombres libres.

Por último, hay que reconocer entre los derechos humanos el derecho a la religión, por la cual el hombre se ordena el Bien común de todo el universo, o Bien común trascendente, que es Dios. Con esa ordenación a Dios el hombre potencia al máximo su libertad, puesto que le da por objeto el bien más alto y más amplio a que puede aspirar. En cambio, la negación de Dios, y la consecuente negación de toda religión, a las que sigue por necesidad la exaltación del hombre (ya individual, ya colectivo) al rango de valor supremo, limita y coarta la libertad humana, al darle por objeto un bien ciertamente pequeño y muy limitado si se le compara con el Bien supremo que es Dios. Todo lo que sea rebajar y limitar el bien al que se ordena la libertad humana, es hundir y coartar esa misma libertad. El derecho a la religión, si no es el primero, es al menos el principal o supremo entre los derechos humanos.